

COMPORTAMENTO RELIGIOSO NELL'ETÀ DEL BRONZO EGEO: IL PROBLEMA DEL “RICONOSCIMENTO” DI UN CONTESTO CULTUALE

Marcello Tozza

(Universidad de Málaga)

Quando, nel 1927, lo studioso M. P. Nilsson pubblicò la prima edizione della sua opera monumentale *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, la introdusse definendone la materia come “un libro di figure senza testo”¹. In effetti, prima della decifrazione della scrittura micenea, le uniche fonti di ricerca sul comportamento religioso risalente all'età del bronzo egeo erano di natura archeologico-iconografica.

Pertanto, fu necessario stabilire dei criteri per ricondurre evidenze archeologiche o iconografiche ad una sfera culturale, individuando elementi in grado di conferire un valore religioso al contesto cui siano associati; logicamente, risulta complesso mantenersi nell’ambito dell’oggettività, data la difficoltà di considerare l'esistenza di tracce “inequivocabili” di un comportamento religioso².

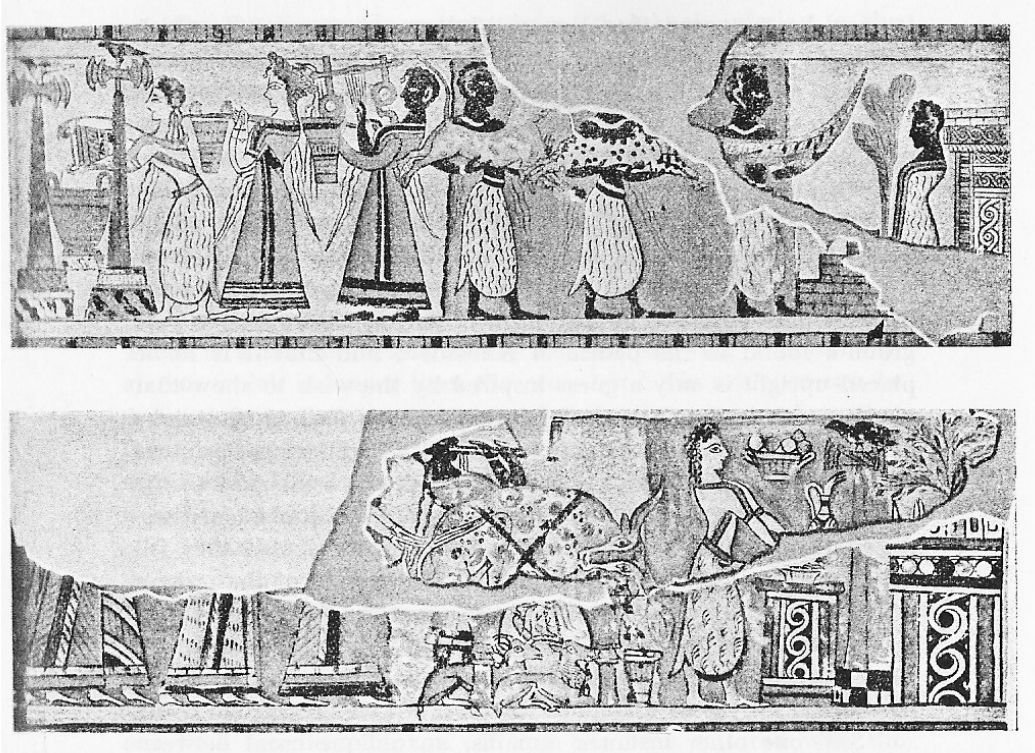
Tuttavia, elementi chiave si possono individuare in contesti che mostrino azioni significative non dettate da scopi pratici: seppellire i morti è un’usanza dettata certamente da un fine pratico, poiché dovuta a motivi igienici; ma quando l’essere umano decide di seppellire il morto lasciando al suo lato oggetti particolari, la dimensione utilitaria scompare e lascia il posto a quella religiosa³.

¹ M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, Lund, 1950, p. 7.

² G. CASADIO, “Historicizing and translating religion”, in M. Stausberg, S. Engler (eds.), *The study of religion*, Oxford, 2016, pp. 33-51.

³ F. FEDELE, “Religioni della preistoria”, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, Bari, 1994, I, pp. 15-55.

In quest'ottica, il sarcofago dipinto di Haghia Triada si è imposto come punto di partenza fondamentale per uno studio analitico della simbologia religiosa egea.

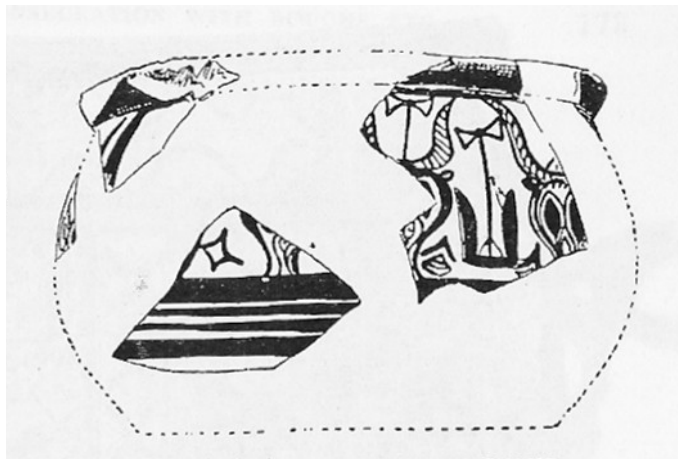


Sarcofago di Haghia Triada (lati lunghi)
Nilsson, 1950, p. 427 fig. 196

Questo monumento fu rinvenuto da R. Paribeni nel giugno del 1903, in una tomba a camera che risultò violata in antico, assieme a pochi elementi del corredo risparmiati dai violatori; l'analisi stilistica della decorazione pittorica e i pochi elementi del corredo hanno consentito, negli anni successivi al ritrovamento, di far risalire orientativamente il sarcofago al periodo Tardo Minoico⁴.

⁴ V. LA ROSA, "Nuovi dati sulla tomba del sarcofago dipinto di H. Triada", in V. La Rosa, D. Palermo, L. Vagnetti (eds.), *Ἐπὶ πόντον πλαζόμενοι. Simposio italiano di studi egei dedicato a L. Bernabò Brea e G. Pugliese Carratelli. Roma, 18-20 febbraio 1998*, Roma, 1999, pp. 177-188.

Su di uno dei lati lunghi sono rappresentate due figure che si dirigono verso sinistra, portando dei vasi il cui contenuto viene versato in un recipiente, accompagnate da una suonatrice di lira, mentre, verso destra, camminano tre individui che recano offerte ad una figura particolare, dall'atteggiamento statico, che potrebbe rappresentare il defunto (seguendo uno schema proprio della contemporanea iconografia funeraria egizia)⁵. Sull'altro lato lungo osserviamo, al centro, un toro legato ad un tavolo, dal cui collo sprizza del sangue che va a finire in un vaso poggiato a terra; inoltre, sono presenti cinque figure che si dirigono verso destra: una di esse suona il flauto, mentre la più avanzata deposita delle offerte su di un altare, posto a sua volta davanti ad un altare di maggiori dimensioni, su cui è presente a più riprese un simbolo particolare. Questo simbolo era stato definito da A. Evans "corna di consacrazione", ed interpretato come una rappresentazione stilizzata delle corna bovine⁶; un frammento di vaso proveniente da Salamina (Cipro), che mostra una significativa alternanza tra il simbolo in questione ed un cranio bovino, conferma decisamente l'interpretazione di Evans⁷.



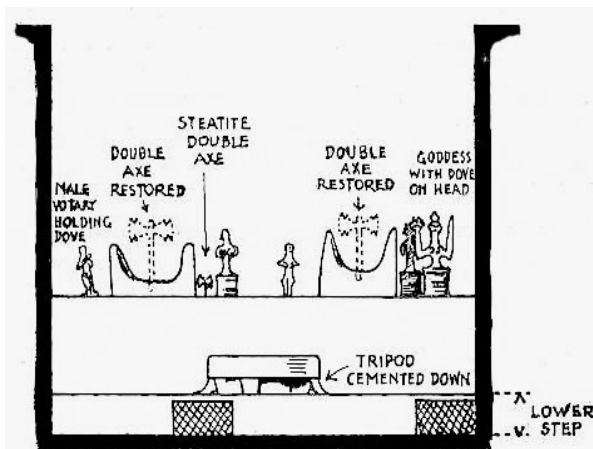
Frammenti di vaso da Salamina (Cipro)
Nilsson, 1950, p. 169 fig. 70

⁵ S. HILLER, "Egyptian elements on the Hagia Triada sarcophagus", *AEGAEUM* 20 (1999) 361-369.

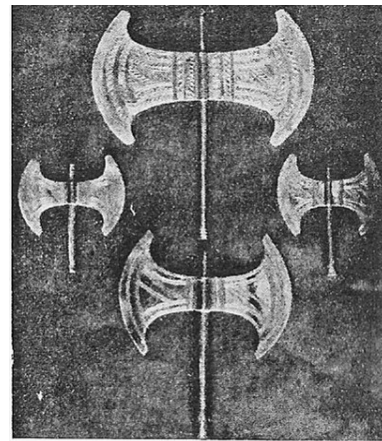
⁶ A. EVANS, "The Mycenaean tree and pillar cult", *JHS* 21 (1901) 99-204, p. 135.

⁷ M. P. NILSSON, 1950, p. 169. Per interpretazioni alternative cfr. N. MARINATOS, *Minoan kingship and the solar goddess: a near eastern koine*, University of Illinois Press, 2010, p. 106.

Difficile non notare, sia nel frammento di vaso analizzato che nella decorazione del sarcofago di Haghia Triada, la presenza di doppie asce: in un caso si trovano tra le “corni di consacrazione”, nell'altro si ripetono nei punti in cui viene depositata un'offerta. In entrambi i casi, l'associazione tra la doppia ascia e le “corni di consacrazione” s'impone come simbolo del sacrificio; tuttavia, il rinvenimento di questi simboli in diversi contesti archeologici egei, nonché all'interno di svariate testimonianze iconografiche, ha dato la possibilità di attribuire agli stessi una particolare valenza culturale. All'interno di una sala del palazzo di Cnosso, battezzata da Evans come “santuario delle doppie asce”, oltre al ritrovamento di diverse statuette, spiccano due paia di “corni di consacrazione” che presentano un foro al centro, probabilmente destinato ad accogliere il manico di una doppia ascia (non a caso, è stata rinvenuta nella stessa sala una doppia ascia in steatite)⁸. In diverse grotte cretesi, sono stati rinvenuti numerosi resti di doppie asce che, per la loro leggerezza e le dimensioni eccessivamente piccole, non potevano avere alcuna funzione pratica⁹.



“Santuario delle doppie asce” (sezione)
Nilsson, 1950, p. 79 fig. 13



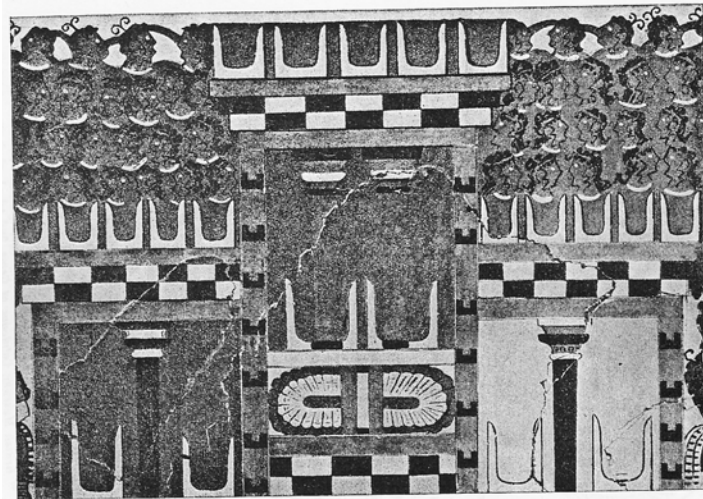
Doppie asce votive dalla grotta di Arkalochori
Nilsson, 1950, p. 197 fig. 91

⁸ A. EVANS, *The palace of Minos at Knossos*, London, 1921-1935, II, p. 332.

⁹ M. P. NILSSON, 1950, p. 196.

Come la croce nella religione cristiana, nel mondo egeo la doppia ascia e le “corni di consacrazione”, da simboli del sacrificio, sembrano aver acquisito la funzione di simboli del culto, consentendo di individuare eventuali contesti culturali e riconoscere le tracce di un possibile comportamento religioso: ritrovare questi simboli all'interno di grotte, edifici o rappresentazioni iconografiche ha permesso di parlare di “santuari”, “idoli” o “scene di culto”.

Le “corni di consacrazione” hanno contribuito a ricostruire, sulla base di dati iconografici, un possibile modello di facciata di strutture adibite al culto nel mondo egeo: in un affresco del palazzo di Cnosso, è rappresentata una folla ammassata di fianco ad un edificio che si presenta tripartito, con la parte centrale maggiormente elevata rispetto alle due laterali, ed una presenza dominante del simbolo delle “corni di consacrazione”; ritroviamo la stessa struttura tripartita rappresentata in piccole lamine d'oro, rinvenute nelle tombe III e IV del Circolo A di Micene, con la ripetizione del simbolo in questione al di sopra e all'interno dell'edificio¹⁰.



Affresco del palazzo di Cnosso (restaurato)
Nilsson, 1950, p. 175 fig. 80



Lamina in oro dal Circolo A di Micene
Nilsson, 1950, p. 173 fig. 77

¹⁰ M. P. NILSSON, 1950, pp. 173-176.

Lo stesso simbolo si ritrova sulla testa di diverse figure femminili dalle braccia alzate, il che ha imposto un'associazione tra questo schema iconografico e la rappresentazione di divinità: a Gazi (Creta), in un ambiente appartenente al periodo Subminoico, sono state rinvenute cinque statuette dalle braccia alzate, una delle quali presenta sulla testa le “corni di consacrazione” assieme a due uccelli; delle altre quattro statuette, una è stata rinvenuta senza testa, altre due ripropongono gli uccelli, mentre l'ultima ha sul capo tre esemplari di *papaver somniferum* (“pianta dell'oppio”)¹¹.



“Idoli” da Gazi
Museo Archeologico di Candia

¹¹ M. P. NILSSON, 1950, pp. 100-101.

Ritroviamo il *papaver somniferum* all'interno di una scena abbastanza emblematica, incisa su di un anello in oro rinvenuto a Micene, del periodo Tardo Elladico: nella parte alta sono rappresentati il sole e la luna; sulla destra, sei teste d'animali potrebbero rappresentare l'esecuzione di un sacrificio; sulla sinistra, una figura femminile stabilisce un contatto con un albero; al centro, una processione si dirige verso una figura seduta, nella cui mano si riconoscono tre esemplari di *Papaver somniferum*; in sospensione, si distinguono chiaramente una doppia ascia e una figura armata¹².



Anello in oro da Micene
CMS, I, 17

La figura umana in sospensione, armata di lancia e scudo, è stata interpretata come rappresentazione di una possibile “Atena micenea”, da collegare all'espressione *a-ta-na-po-ti-ni-ja*, presente nella tavoletta di Cnosso V 52¹³.

¹² *Corpus der Minoischen und Mykenischen Siegel* (CMS), I, 17.

¹³ T. B. L. WEBSTER, *From Mycenae to Homer*, London, 2014, p. 44.

Così veniamo al problema dei testi: nel 1952, M. Ventris riuscì a decifrare la scrittura Lineare B, dimostrando che i Micenei del secondo millennio a. C. parlavano la lingua greca. Naturalmente fu enorme l'entusiasmo quando, nelle tavolette micenee, si rinvennero le attestazioni di nomi di personaggi, destinatari di offerte, che corrispondevano alle forme greche dei nomi di alcune divinità¹⁴; in determinati casi, come nell'espressione *di-ka-ta-jo di-we*, presente nella tavoletta di Cnosso Fp 1, ritroviamo un teonimo già associato ad un suo epiteto d'età storica ("Zeus Ditteo"). Sembrava dunque possibile fornire finalmente un testo al "libro di figure" di Nilsson; tuttavia, come notò A. Brelich durante il primo congresso internazionale di micenologia, "abbiamo un libro di figure che continua a rimanere senza testo e abbiamo testi senza illustrazioni"¹⁵.

Di fatto, al trattarsi di documenti squisitamente amministrativi, i testi in Lineare B non trasmettono aspetti della vita religiosa, limitandosi ad offrire una lista di possibili teonimi che, nella maggior parte dei casi, difficilmente possono essere messi in relazione con i dati iconografici; pertanto, nel momento in cui si cerca di ricostruire un contesto culturale, il dato archeologico-iconografico resta separato dal dato testuale, nell'attesa di eventuali coincidenze in grado di confermare un'ipotesi interpretativa.

In casi rarissimi, come nella tavoletta di Tebe Fq 126, appartenente al nuovo corpus di tavolette rinvenute nel centro della città moderna tra il 1993 ed il 1995, viene menzionato direttamente un rituale: al principio di questo documento, leggiamo l'espressione *o-te tu-wo-te-to*, corrispondente al greco ὅτε θύος θέτο ("quando si offrì il sacrificio"), seguita dal termine *ma-ka* e

¹⁴ L. A. STELLA, "La religione greca nei testi micenei", *NUMEN* 5 (1958) 18-57. M. GÉRARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma, 1968. F. R. ADRADOS, "Les institutions religieuses mycéniennes", *MINOS* 11-12 (1972) 170-202.

¹⁵ A. BRELICH, "Religione micenea: osservazioni metodologiche", in *Atti e memorie del I congresso internazionale di micenologia (Roma, 27 settembre- 3 ottobre 1967)*, Roma, 1968, pp. 919-931.

dall'ideogramma dell'orzo; il miceneo *ma-ka* corrisponde al greco *Mã Γã* (“Madre Terra”), ed ever rinvenuto questo nome assieme al termine *ko-wa*, corrispondente al greco *Kόρη*, in diverse tavolette del nuovo corpus, ha fatto pensare al possibile culto di una “Demetra micenea”¹⁶.

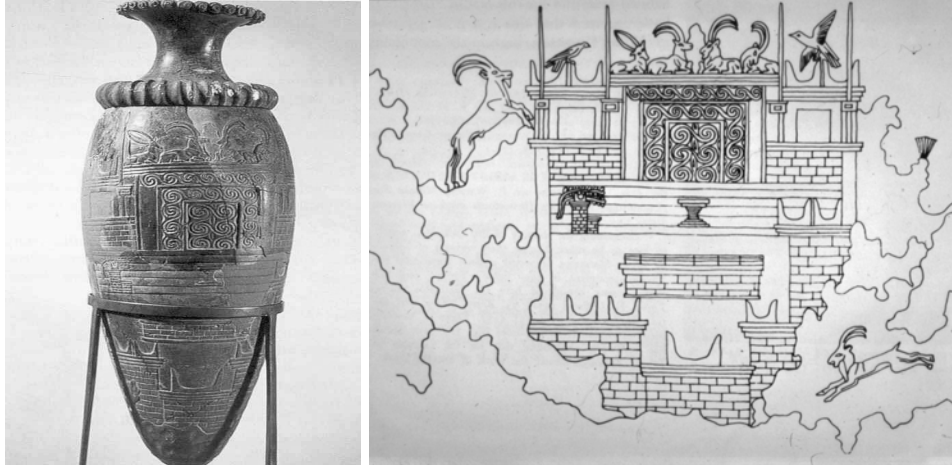
Nello stesso corpus di tavolette tebane, sono presenti nomi di animali che figurano essi stessi come destinatari di offerte, il che ha confermato ciò che dati archeologico-iconografici avevano già fatto sospettare: durante l'età del bronzo egea, è stato conferito all'elemento animale un ruolo simbolico estremamente significativo, espresso attraverso una chiara simbologia che ritroviamo in diversi contesti culturali¹⁷. In particolare, le forme micenee *e-pe-to-i* e *o-ni-si*, corrispondenti rispettivamente al dativo plurale di *ἐρπετόν* (“serpente”) e *ὄρνις* (“uccello”), hanno fatto ancor più riflettere sulla presenza dominante di questi animali nell'iconografia religiosa egea.

Gli uccelli si ritrovano continuamente associati alle doppie asce ed alle “corni di consacrazione”: osservando il sarcofago dipinto di Haghia Triada, vediamo un uccello su ognuna delle doppie asce presenti; ritroviamo gli uccelli sulle “corni di consacrazione” che dominano la struttura rappresentata nelle lamine micenee del Circolo A; ancora, li troviamo sulla testa di diversi “idoli” dalle braccia alzate (nel caso di Gazi, già preso in esame, tre delle cinque statuette rinvenute presentano uccelli sul capo).

¹⁶ V. ARAVANTINOS, L. GODART, A. SACCONI, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et commentaire*, Pisa-Roma, 2001. Per interpretazioni alternative cfr. Y. DUHOUX, “Les nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes et la religion grecque”, *L'Antiquité Classique* 74 (2005) 1-19; T. G. PALAIMA, “*65 = FAR? or ju? and other interpretative conundra in the new Thebes tablets”, in S. Deger-Jalkotzy, O. Panagl (eds.), *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien, 2006, pp. 139-148; A. BERNABÉ, I. SERRANO LAGUNA, “Nuevos datos sobre la religión de la Tebas micénica: las tablillas de la *Odos Pelopidou*”, in E. Calderón Dorda, A. Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid, 2011, pp. 11-35.

¹⁷ D. ROUSIOTI, “Did the Mycenaeans believe in theriomorphic divinities?”, *AEAEUM* 22 (2001) 305-314. M. IODICE, “I nomi di animale nei testi micenei di Tebe”, *AEVUM* 79 (2005) 9-16. G. RICCIARDELLI, “I nomi di animali nelle tavolette di Tebe: una nuova ipotesi”, *La parola del passato* 61/4 (2006) 241-263. J. WEILHARTNER, “Die Tierbezeichnungen auf den neuen Linear B-Texten aus Theben”, in E. Alram-Stern, G. Nightingale (eds.), *Keimelion: Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche*, Wien, 2007, pp. 339-351.

Un esempio ulteriore dell'associazione tra uccelli e simboli del culto si può osservare nella struttura rappresentata su di un magnifico rhyton, proveniente dal palazzo di Zacro: due uccelli si poggiano sulle “corni di consacrazione” che dominano la struttura¹⁸.



Rhyton dal palazzo di Zacro
Museo Archeologico di Candia - Rutkowski, 1986, p. 83 fig. 94

I nuovi dati sembrano confermare, ancora una volta, la geniale intuizione di Nilsson, che vide negli uccelli un simbolo dell'epifania divina¹⁹.

D'altra parte l'*Iliade* e l'*Odissea*, in cui le divinità sono solite manifestarsi trasformandosi in uccelli, potrebbero aver conservato la memoria di quest'aspetto fondamentale della religione pre-omerica; in un sigillo, proveniente anch'esso da Zacro, vediamo la prova più chiara dell'intenzione di rappresentare una divinità mostrando la sua metamorfosi in uccello²⁰.



Sigillo da Zacro
CMS, II, 7-127

¹⁸ B. RUTKOWSKI, *The cult places of the Aegean*, New Haven, 1986, p. 81.

¹⁹ M. P. NILSSON, 1950, p. 330.

²⁰ M. TOZZA, *Animales y dioses en la Grecia prehomérica*, Zaragoza, 2016, pp. 95-103.

Riguardo al serpente, numerosi dati rivelano l'intenzione di rappresentare una figura femminile strettamente associata a quest'animale.

L'esempio più noto, appartenente alla cultura minoica, è costituito dalle figure in faience del palazzo di Cnosso, con seno scoperto e serpenti stretti nelle mani, considerate rappresentazioni di una “Dea dei serpenti”²¹.



Rappresentazioni della “Dea dei serpenti” di Cnosso
Museo Archeologico di Candia

Riguardo alla cultura micenea, risulta significativo il ritrovamento di serpenti in argilla all'interno del “centro culturale” di Micene, in cui furono scoperti, tra l'altro, numerosi “idoli” dalle braccia alzate ed un affresco che rappresenta una figura femminile con spighe nelle mani²².

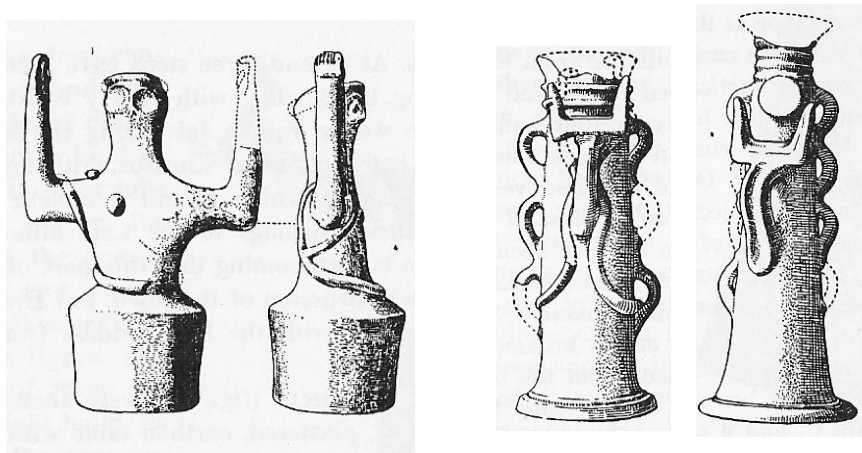


Affresco, serpente e figura femminile in argilla dal “centro culturale” di Micene
Museo Archeologico di Micene

²¹ M. P. NILSSON, 1950, pp. 83-86.

²² E. FRENCH, “Cult places at Mycenae”, in R. Hägg, N. Marinatos (eds.), *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm, 1981, pp. 41-48.

Il serpente compare su vasi che, per la forma particolare e l'assenza del fondo, sono stati definiti “a forma di tubo”: a Gournia, in un ambiente del periodo Tardo Minoico, vasi di questo tipo sono stati rinvenuti assieme ad un “idolo” femminile con le braccia alzate, anch'esso associato ad un serpente che ne avvolge il corpo²³.



Reperti dal “santuario” di Gournia
Nilsson, 1950, p. 81 fig. 14

Si tratta di vasi che sembrano prodotti affinché il loro contenuto raggiungesse direttamente la terra, nutrendo simbolicamente l'animale e la divinità che ne costituiscono l'emblema, e ricordano un rito particolare di cui parla Ateneo: secondo quanto si racconta nei *Sapienti a banchetto*, durante l'ottavo giorno dei Grandi Misteri di Eleusi venivano riempiti con liquido due vasi particolari, detti *πλημοχόαι*, i quali, rivolti uno verso est e l'altro verso ovest, venivano svuotati per offrirne il contenuto alla terra²⁴.

²³ M. P. NILSSON, 1950, pp. 80-82.

²⁴ Ateneo, *Sapienti a banchetto*, XI, 93.

Già prima della decifrazione si sospettava che esistesse il culto a una “Demetra micenea”²⁵; i nuovi dati consentono di situare nell'età del bronzo egea l'origine di elementi che ritroveremo nel culto demetriaco del primo millennio²⁶. La presenza stessa della “pianta dell'oppio”, osservata nella scena incisa sull'anello di Micene e sulla testa della statuetta di Gazi, rappresenta un elemento estremamente significativo, giacché può rinviare ad un'alterazione dei sensi da parte di eventuali partecipanti ad un rituale; i tre esemplari di *Papaver somniferum* associati alla statuetta di Gazi presentano incisioni che dimostrano una conoscenza del metodo di estrazione dell'oppio²⁷.

Così il serpente s'impone, sia nei testi in Lineare B che nell'iconografia egea, come simbolo di un culto alla terra ed alla rigenerazione, e assieme agli uccelli, alla doppia ascia ed alle “corna di consacrazione”, ricorre continuamente tra le tracce di un comportamento religioso pre-ellenico.

All'interno di questa *koinè* culturale egea, i simboli dell'offerta sacrificale appaiono come gli emblemi più chiari della ritualità; tuttavia, gli ultimissimi ritrovamenti archeologici hanno ridato credito alla possibilità che, tra i riti cruenti, fossero svolti non solo sacrifici animali, ma anche umani.

Durante la recente campagna di scavi condotta dal 2007 a La Canea, in un ambiente appartenente all'ultima fase della dominazione micenea del palazzo (secolo XIII a. C.), sono apparsi i resti di ossa animali ed ossa umane: queste ultime appartenevano al corpo di una giovane donna che, come gli stessi animali, è stata smembrata²⁸.

²⁵ A. W. PERSSON, *The religion of Greece in prehistoric times*, Berkeley, 1942, p. 70.

²⁶ G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986. M. TOZZA, “Tracce di un culto demetriaco nel mondo pre-ellenico”, *PASIPHAE* 8 (2014) 197-201.

²⁷ H. ASKITOPOULOU, I. A. RAMOUTSAKI, E. KONSOLAKI, “Archaeological evidence on the use of opium in the Minoan world”, *International Congress Series* 1242 (2002 - “The history of anesthesia”) 23-29.

²⁸ M. ANDREADAKI-VLAZAKI, “Sacrifices in LM IIIB: Early Kydonia Palatial Centre”, *PASIPHAE* 9 (2015) 27-42.

Tracce di possibili sacrifici umani, appartenenti ad un periodo anteriore all'occupazione micenea di Creta, erano già state rinvenute alla fine degli anni '70: ad Anemospilia (Archanes), all'interno di un ambiente distrutto dal terremoto che pose fine al periodo dei primi palazzi minoici (secolo XVIII a. C.), è stato trovato, su di una piattaforma, lo scheletro di un uomo di circa 18 anni assieme ad un pugnale²⁹; a Cnosso, in un ambiente appartenente al periodo finale dei secondi palazzi minoici (secolo XV a. C.), sono venute alla luce ossa di bambini d'età probabilmente inferiore ai 10 anni, con segni lasciati da lame che hanno fatto pensare ad un rito cannibalico³⁰.

Rituali di smembramento e omofagia non possono non far pensare al mito orfico secondo cui Dioniso, ucciso dai Titani, viene fatto a pezzi e divorato dagli stessi. Risulta estremamente significativo il fatto che il nome di Dioniso compaia in tre tavolette micenee: isolato, nella forma *di-wo-nu-so-jo* (genitivo), nella tavoletta di Pilo Xa 102; ancora, nella stessa forma *di-wo-nu-so-jo*, in un'altra tavoletta di Pilo (Xb 1419), nella cui parte posteriore è presente il termine *wo-no-wa-ti-si*, che mostra già una relazione tra il dio ed il vino (*wo-no* = οἶνος); infine, nell'ultima tavoletta, rinvenuta proprio a La Canea (Gh 3), troviamo come destinatari di miele *di-we* e *di-wo-nu-so* (Zeus e Dioniso, in dativo), con l'allativo *di-wi-jo-de* (“per il santuario di Zeus”)³¹.

A differenza di Demetra, risulta difficile trovare, nell'iconografia religiosa egea, un'immagine che possa essere associata al culto di un “Dioniso miceneo”; tuttavia il rinvenimento, da parte di C. Renfrew, di una figura maschile in argilla a Filacopi (Milo), in un ambiente appartenente al periodo

²⁹ Y. SAKELLARAKIS, E. SAPOUNA-SAKELLARAKI, *Archanes. Minoan Crete in a new light*, Athens, 1997, I, pp. 268-311.

³⁰ P. WARREN, “Knossos: new excavations and discoveries”, *ARCHAEOLOGY* 37/4 (1984) 48-55.

³¹ G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, 1994, pp. 9-50. L. GODART, A. SACCONI, “Sacrifice humain et culte de Dionysos”, *PASIPHAE* 9 (2015) 85-90.

Tardo Elladico III, caratterizzata da un organo genitale fortemente accentuato, consente di pensare al culto di un dio relazionato con la rigenerazione³².

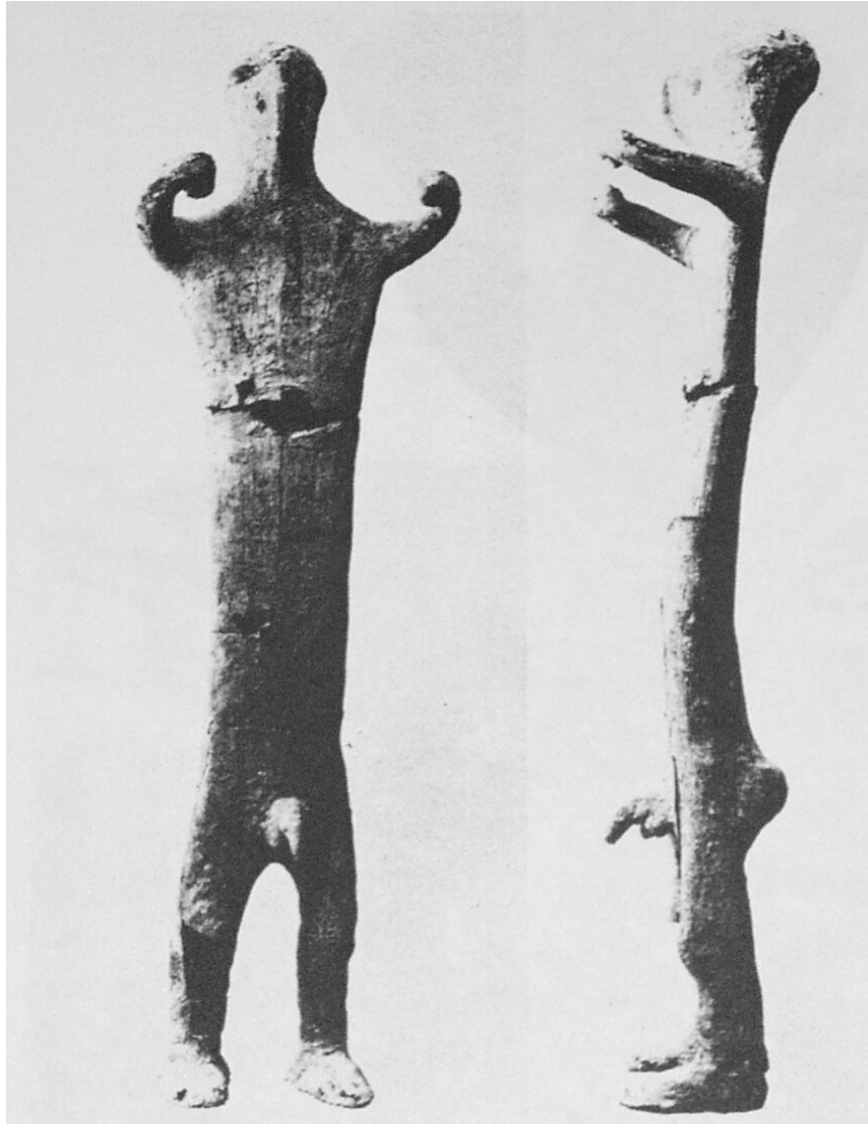


Figura maschile da Filacopi
Renfrew, 1981, p. 75 fig. 16

³² C. RENFREW, "The sanctuary at Phylakopi", in R. Hägg, N. Marinatos (eds.), *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm, 1981, pp. 67-79. M. TOZZA, "Dionisismo y culto prehelénico a la 'Madre'", *HUMANITAS* 67 (2015) 59-81.

Un'ultima considerazione va fatta sull'aggettivo “minoico-micenea”, con cui Nilsson definì la religione dell'età del bronzo egea: il rischio, nell'utilizzo di quest'aggettivo, potrebbe essere quello di dimenticare che i Minoici e i Micenei rappresentavano due culture diverse, con usi e costumi totalmente differenti, e con lingue appartenenti a famiglie distinte; tuttavia l'incredibile uniformità, riscontrata nell'analisi della simbologia cultuale, consente d'individuare un'identità formale nell'espressione del pensiero religioso, senza escludere la possibilità, nella speranzosa attesa del rinvenimento di una letteratura religiosa pre-omerica, che nuovi dati esprimano una differente spiritualità, associando diversi contenuti alle stesse forme.